

# Pemikiran Fikih Wanita Muhammad Shahrūr

*Nur Lailatul Musyafa'ah\**

**Abstract:** This article traces the thoughts of Muhammad Shahrur on the issue of women from the perspective of *fiqh* or Islamic jurisprudence. He stated that one aspect causing discrimination toward Muslim women is the interpretation of medieval fuqaha (Muslim jurists) on certain Qur'anic verses which remain upheld by many Muslims up until today. This phenomenon, however, is contradictory to a widely held Islamic legal maxim stating that every social change necessitates the change in legal aspects. For the context of women issues, Islamic teachings should be reinterpreted for the purpose of relevance and modern demand. Using Western hermeneutic methodology, Muhammad Shahrur interprets Qur'anic verses, especially those related to women issues, such as the issue of inheritance, bequest, leadership, polygamy and dressing. In addition, he also proposes reform for laws affable to women. Although his thoughts are contradictory in many respects from the preposition of traditional Islamic jurisprudence, he has indeed opened a new perspective in the discourse of Islamic thoughts.

**Kata kunci:** fikih wanita dan gender

## A. Pendahuluan

Islam merupakan petunjuk jalan hidup yang lengkap bagi seluruh manusia. Allah tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan, dan menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk hidup bagi keduanya.<sup>1</sup> Namun pemahaman "agama" terhadap perempuan masih bias, masih menomorduakan serta memarginalkan perempuan. Agama di sini dimanifestasikan dalam penafsiran terhadap teks, banyak yang menganggap bahwa teks itu sama dengan agama, yang memiliki sakralitas dan keabadian. Padahal agama tidak mungkin melakukan

---

\*Penulis adalah dosen pada Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya.

<sup>1</sup>Zeenath Kausar, *Woman as the Head of State in Islam?* (Malaysia: Ilmiah Publisher, 2002), h. vi-vii.

penindasan, marginalisasi dan kekerasan terhadap siapapun, termasuk perempuan.<sup>2</sup>

Fikih adalah penafsiran secara kultural terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dikembangkan oleh ulama-ulama fikih semenjak abad kedua H.<sup>3</sup> Fikih yang disusun di dalam masyarakat yang dominan laki-laki, seperti di kawasan Timur Tengah ketika itu, sudah barang tentu akan melahirkan fikih bercorak patriarki.<sup>4</sup>

Kitab-kitab fikih yang ditulis ulama belakangan banyak merujuk kepada kitab-kitab klasik tersebut. Setelah Islam berkembang luas dan melampaui kurun waktu tertentu, maka dengan sendirinya kitab-kitab tersebut banyak dipersoalkan orang, terutama oleh kaum perempuan yang hidup di luar lingkup masyarakat tersebut. Keberatan mereka terhadap kitab-kitab fikih, karena masyarakat sudah berubah dan dengan demikian beberapa ajaran fikih itu sudah tidak relevan lagi untuk diterapkan.

Pada abad dua puluh terdapat arus modernisasi yang berpengaruh terhadap perubahan pemikiran Islam, termasuk fikih. Ada dua hal utama yang dihadapi kaum muslimin yaitu; hubungan antara tradisi dan perubahan, dan metodologi pembaruan. Hal tersebut berpengaruh bagi kehidupan wanita.<sup>5</sup> Munculnya gerakan reformasi kesetaraan gender di beberapa negara Islam, seperti di Mesir, Suriah, Tunisia, al-Jazair, dan Indonesia dalam dekade terakhir ini, merupakan bentuk reaksi lokal terhadap kitab-kitab fikih yang disusun dalam suatu era dan kondisi sosial-budaya tertentu.

Menurut Amina Wadud, fikih tidak terlepas dari penafsiran teks al-Quran, di mana saat ini terdapat tiga kategori penafsiran tentang perempuan dalam Al-Qur'an. Yaitu, *pertama*,

---

<sup>2</sup>Husen Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan* (Cirebon: Fahmina, 2004), h. XXXVIII.

<sup>3</sup>Di antara para ulama fiqh tersebut ialah Imam Abū Ḥanīfah, Imam Mālik, Imam al-Shāfi'iy, dan Imam Aḥmad ibn Ḥanbal, yang juga dikenal sebagai imam-imam mazhab. Nasaruddin Umar, *Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 290-292.

<sup>4</sup>*Ibid.*

<sup>5</sup>John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (New York: Syracuse University Press, 1982), h. 129.

penafsiran tradisional.<sup>6</sup> Kedua, penafsiran para sarjana modern yang prihatin atas nasib perempuan dengan metode yang diambil dari pemikiran kaum feminis, namun hal tersebut tidak mampu membedakan antara penafsiran dan teks al-Qur'an.<sup>7</sup> Ketiga, penafsiran yang mempertimbangkan ulang semua metode tafsir al-Qur'an menyangkut berbagai bidang seperti sosial, moral, ekonomi, dan politik, termasuk isu tentang perempuan.<sup>8</sup>

Salah satu pemikir muslim modern yang mencoba menawarkan penafsiran ulang terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang gender adalah Muhammad Shahrur. Menurut Shahrur, para ulama tafsir dan fikih pada periode awal telah lengah dalam menafsirkan ayat-ayat gender dalam al-Qur'an dan memahaminya hanya secara literal. Akibatnya, hukum Islam banyak menghadapi serangan gencar di abad modern, dengan tuduhan telah "menindas" kaum perempuan dan menjadikannya sebagai anggota masyarakat kelas dua.<sup>9</sup>

Hal inilah yang melatar belakangi penulisan dan kajian lebih jauh tentang pemikiran Muhammad Shahrur yang berkaitan dengan fikih wanita, karena kajian ini sangat menarik.

## B. Latar Belakang Pemikiran Muhammad Shahrur

### 1. Latar Belakang Internal

Muhammad Shahrur lahir di Damaskus, Siria pada 11 Maret 1938. Dia menjalani pendidikan dasar dan menengahnya di lembaga pendidikan Abd al-Rahmān al-Kawākiby, Damaskus,

---

<sup>6</sup>Dalam penulisan tafsir tradisional, semua penafsirnya adalah laki-laki. Hal ini berarti bahwa laki-laki dan pengalaman laki-laki dilibatkan dalam penafsiran. Sementara perempuan dan pengalamannya ditiadakan atau ditafsirkan menurut visi, perspektif, kehendak atau kebutuhan laki-laki. Amina Wadud, *Quran Menurut Perempuan* (Jakarta: Serambi, 2006), h. 17.

<sup>7</sup>*Ibid.*

<sup>8</sup>*Ibid.*, h. 18.

<sup>9</sup>Seperti justifikasi pemahaman makna literal ayat al-Qur'an "*al-rijāl qawwāmūna 'alā al-nisā'*", atau pendapat bahwa akal perempuan separuh dari akal laki-laki. Lihat M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an: Tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam 'Bacaan Kontemporer'", dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan* (Bandung: Mizan, 2001), h. 236.

dan tamat pada 1957. Kemudian, dia mendapat beasiswa pemerintah untuk studi teknik sipil di Moskow, Uni Soviet pada Maret 1959 dan lulus tahun 1964. Pada tahun berikutnya, dia menjadi dosen di Fakultas Teknik Universitas Damaskus. Meraih gelar master pada 1969 dan gelar doktor pada 1972.<sup>10</sup>

Jika dilacak dari sejarah pendidikannya, pada mulanya Shahrur memang tidak mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara intensif. *Concern* Shahrur terhadap kajian ilmu-ilmu keislaman dimulai sejak dia berada di Dublin Irlandia pada tahun 1970-1980. Sejak tahun 1970, Shahrur mencoba melakukan kajian ulang terhadap berbagai konsep yang selama ini terus dirasakannya, hingga pada tahun 1980 dia bertemu dengan teman lamanya, Ja'far Dak el-Bab, seorang doktor ilmu bahasa lulusan Universitas Moskow. Ia juga menguasai ilmu filsafat humanis, filsafat bahasa dan semantic. Berkat pertemuannya dengan Ja'far inilah, Shahrur dapat belajar banyak tentang ilmu-ilmu bahasa dan berpengaruh besar kepada pemikiran-pemikirannya.<sup>11</sup>

Meskipun bukan seorang Marxis, Shahrūr terkesan dengan teori dan praktek Marxis yang berpengaruh pada tulisannya tentang tema-tema Islam.<sup>12</sup> Bukunya yang pertama *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, menjadi buku terlaris di dunia Arab pada tahun 1990. Selain itu Shahrur juga menulis *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āṣirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*,<sup>13</sup> *al-Islām wa al-Imān: Manzūmāt al-Qiyām*,<sup>14</sup> *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āṣirah: Nahw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmyy*. Dengan menggunakan *linguistic modern* dan metafora serta analogi yang diambil dari ilmu teknik dan sains, Shahrur berpendapat bahwa al-Qur'an seharusnya dibaca dan dipahami bukan melalui prisma abad-

---

<sup>10</sup>*Ibid.*, h. 238.

<sup>11</sup>A. Rafiq Zainul Mu'min, "Metodologi Penafsiran Kontemporer Muhammad Syahrur", dalam Jurnal *al-Afkar*, Edisi XI. Th. 10 (Januari-Juni, 2005), h. 74.

<sup>12</sup>Muhammad Sahrur, "Islam dan Konferensi Dunia tentang Perempuan di Beijing, 1995", dalam Charlez Kurman, *Wacana Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 210.

<sup>13</sup>Muhammad Shahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* (Damaskus: Dār Ahāli, 1994)

<sup>14</sup>Muhammad Sahrur, *Islam dan Konferensi Dunia*, h. 211.

abad yurisprudensi, melainkan seolah-olah Rasulullah baru saja wafat dan memberitahukan kepada kita tentang kitab tersebut.<sup>15</sup>

Dengan pemikirannya tersebut, Shahrūr berusaha melakukan dekonstruksi sekaligus rekonstruksi terhadap berbagai konsep, teori, dan paradigma yang telah mapan menjadi mainstream pemahaman dan pemikiran, bahkan keyakinan mayoritas umat Islam.

## 2. Latar Belakang Eksternal dan Setting Sosio-Kultural-Politik Siria

Dalam membahas pemikiran seseorang tidak terlepas dari kondisi dan tempat di mana dia tinggal. Begitu juga dengan Shahrūr yang berasal dari Siria, dalam pemikirannya pasti terdapat pengaruh dari kondisi sosio-kultural Siria, negara kelahirannya.

Dalam peta Arab, Siria termasuk wilayah Syam.<sup>16</sup> Mayoritas penduduk Siria adalah muslim Sunni, sekitar 70 persen, dan sisanya 30 persen merupakan muslim Syi'ah.<sup>17</sup> Posisi Islam di Siria telah berubah secara mendasar pada awal abad ke sembilan belas pada masa dinasti 'Uthmāny.<sup>18</sup> Sedangkan pemikiran sekular di Siria mulai berkembang pada pertengahan abad 20.

<sup>15</sup>*Ibid.*

<sup>16</sup>Syam adalah sebutan Arab bagi wilayah Timur Mediterania yang terletak antara Turki dan Mesir. Lihat Derek Hopwood, *Syria 1945-1986* (London: Unwin Hyman, 1988), h. 1.

<sup>17</sup>Terdapat empat sekte muslim Syi'ah di Siria; (1) sekte Syi'ah terbesar adalah 'Alawiyyah, terpusat di propinsi Barat Laut Latakia dan menduduki 12 persen dari jumlah penduduk; (2) Syi'ah Druze, yang pengikutnya berjumlah 3 persen dari jumlah penduduk dan tersebar di propinsi Barat Daya Suwaida; (3) Syi'ah Ismā'īliyyah, terpusat di Siria Tengah; dan (4) Syi'ah *Itsna al-'Ash'āriyyah*, tersebar di Aleppo dan berjumlah sekitar 1 persen dari jumlah penduduk. Lihat: John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedi Oxford* (Bandung: Mizan, 2001), h. 269.

<sup>18</sup>Pada masa ini, pemerintah Usmani menyatukan institusi-institusi keagamaan yang ada di Siria, dengan mempersatukan para ulama ataupun pengurus keagamaan di berbagai lembaga Islam. Hal tersebut membawa kesejahteraan bagi aktivis muslim, karena mereka mendapat perhatian utama dari pemerintah dan bisa mendapatkan gaji yang layak. Lihat: *Ibid.*, h. 270.

Siria pernah diduduki Mesir pada tahun 1831 sampai 1840, dan menjadikannya di bawah kekuasaan kota Kairo. Hal tersebut sempat mengguncangkan masyarakat Siria, termasuk pemimpin keagamaan, karena mengurangi peran mereka dalam masyarakat. Namun, hal tersebut berangsur pulih dengan berakhirnya kekuasaan Mesir atas Siria pada 1840.<sup>19</sup>

Hubungan umat Islam dan Kristen pernah memanas di Siria. Hal tersebut terlihat dengan adanya demonstrasi besar-besaran anti Kristen dan Eropa pada tahun 1850 di Aleppo dan adanya pembantaian orang-orang Kristen di Damaskus pada tahun 1860. Penguasa terakhir dinasti Uthmāny di Siria adalah Sultan Abd al-Ḥamīd II (1876-1909).<sup>20</sup>

Pada Juli 1920, Perancis menjajah Siria hingga tahun 1946. Penjajahan tersebut membangkitkan semangat nasionalisme Arab sebagai ideologi oposisi terhadap kekuasaan asing. Ideologi ini mampu menyatukan warga Siria dari berbagai kalangan dan agama untuk bersatu melawan kekuatan Eropa. Pengaruh budaya Eropa juga mulai memasuki wilayah Siria, yaitu dengan munculnya klab malam, kasino, perjudian, dan alkohol. Bahkan para wanitanya mulai berani berpenampilan gaya Eropa dan tampil dalam jabatan sosial.<sup>21</sup>

Dengan berakhirnya masa penjajahan Perancis di Siria maka pemikiran sekular di Suriah pun semakin menonjol. Hal tersebut terlihat dari adanya pembaruan undang-undang yang mayoritas mengadopsi dari Undang-undang Mesir yang sekuler. Selanjutnya, pada tahun 1953 mulai terdapat pembaruan dalam undang-undang keluarga. Meskipun

---

<sup>19</sup>*Ibid.*

<sup>20</sup>Sultan Abd al-Ḥamīd mendeklarasikan sebagai khalifah Islam yang harus dipatuhi. Barangsiapa yang membangkang dari khalifah berarti ia dianggap sebagai musuh Islam. Dalam masa pemerintahannya, ia memberi perhatian pada Eropa dan mengembangkan institusi keagamaan dengan mendanai masjid dan pondok sufi. Lihat: *Ibid.*, h. 271.

<sup>21</sup>*Ibid.*, h. 272.

demikian, di Suriah juga berkembang *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang mengecam kecenderungan sekular yang dominan.<sup>22</sup>

Pada 8 Maret 1963, diresmikan parta Ba'ts. Partai ini sering mendapatkan perlawanan dari *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Protes terhadap pemerintah yang dipimpin Ḥāfiz al-Asad meledak pada tahun 1973 karena adanya penghapusan Islam sebagai agama negara.<sup>23</sup> Meskipun Siria pernah dijajah Mesir, namun presiden al-Asad mampu memperbaiki hubungan keduanya. Ini terbukti dengan keberhasilan kerjasama kedua negara tersebut dalam perang Israel tahun 1967.<sup>24</sup>

Kondisi politik dan konflik keagamaan yang terjadi di Siria tersebut tentunya juga memiliki pengaruh terhadap pemikiran Muhammad Shahrūr.

### C. Penafsiran Ayat-Ayat Gender

Perhatian utama dari pemikiran keagamaan Shahrūr tentang Islam adalah reinterpretasi terhadap penafsiran al-Qur'an. Hal tersebut tertuang dalam bukunya yang berjudul *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah Mu'aṣirah*. Salah satu perhatian utamanya adalah penafsiran ulang terhadap ayat-ayat gender yang nantinya berpengaruh terhadap peletakan dasar pemikiran fikih wanita.<sup>25</sup> Hal tersebut karena feminisme dalam Islam tak dapat dilepaskan dari teks-teks keagamaan Islam yang memang amat menentukan kesadaran masyarakat. Kedatangan Islam mampu memperbaiki peran dan status

---

<sup>22</sup>*Al-Ikhwān al-Muslimūn* di Siria yang pernah berada di bawah pimpinan Muṣṭafā al-Sibā'iy (1915-1964) mendapat pengaruh dari *al-Ikhwān al-Muslimūn* di Mesir. Lihat Abd-Allah Umar F, *The Islamic Struggle in Syria* (Berkeley: Mizan Press, 1983), h. 165.

<sup>23</sup>Meskipun menuai protes, rezim Siria terus bersikukuh pada pemisahan agama dan negara/politik. Namun, di lain pihak, ia tidak berusaha memperlemah posisi agama dalam budaya masyarakat Siria. Universitas Damaskus memiliki fakultas Hukum Islam yang berkembang dengan baik dan Fakultas Bahasa Arab yang mempelajari tentang Islam Arab awal. Lihat: *Ibid.*, h. 273.

<sup>24</sup>Derek Hopwood, *Syria 1945-1986*, h. 47-58.

<sup>25</sup>Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah Mu'aṣirah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1990), h.

perempuan. Namun demikian, dalam masyarakat Islam sering dijumpai praktek pengekangan terhadap perempuan dan adanya ayat yang dianggap merendahkan perempuan.<sup>26</sup>

Dalam kajian teks, kaum muslimin telah menghasilkan berbagai kitab tafsir mulai dari periode klasik sejak zaman para sahabat hingga kini. Tetapi dalam hal ini kaum muslim agak tertinggal dalam hal metodologi penafsiran, sehingga terjadi stagnasi pemikiran dalam kajian al-Qur'an.<sup>27</sup> Persoalan metodologi ini menempati posisi urgen, karena berkaitan dengan validitas dan objektivitas terhadap analisis dan produk yang dihasilkan. Karena itu, Muhammad Shahrur merasa perlu untuk mencanangkan metodologi penafsiran al-Qur'an yang disertai dengan bentuk-bentuk penafsirannya sebagai orientasi baru dalam kajian al-Qur'an kontemporer.<sup>28</sup>

Menurut Shahrur, penafsiran ulama tafsir terhadap ayat-ayat gender memiliki kelemahan. Di antaranya:

1. Para ulama fikih dan tafsir kurang memperhatikan karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks kitab suci. Akibatnya, banyak kajian hukum Islam yang dipandang tidak sesuai dengan kemajuan ilmu pengetahuan, situasi dan kondisi saat ini.
2. Hukum Islam tentang wanita memiliki sifat yang sama dengan hukum Islam tentang perbudakan, yang menuntut adanya perubahan.<sup>29</sup> Jika melalui penerapan *ḥudūd* diharapkan menghapus perbudakan, demikian juga tentang wanita yang memiliki kedudukan yang sama dalam Islam.
3. Kesalahan ulama dalam menafsirkan QS. Āli 'Imrān (3): 14 dan QS. al-Baqarah (2): 223, bahwa wanita dianggap sebagai harta benda milik laki-laki.
4. Banyak ayat di dalam al-Qur'an yang menyebutkan bahwa wanita memiliki kedudukan yang sama dengan pria

---

<sup>26</sup>Abdul Azis Dahlan (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 180.

<sup>27</sup>A. Rafiq Zainul Mu'min, *Metodologi Penafsiran Kontemporer*, h. 72.

<sup>28</sup>*Ibid.*

<sup>29</sup>M. Aunul Abied Shah, *Tafsir Ayat-Ayat Gender*, h. 240.



namun kurang mendapat perhatian serius dari para mufassir<sup>30</sup>.

Berkaitan dengan hal tersebut, di bawah ini akan dibahas penafsiran Shahrur terhadap ayat-ayat gender yang tertuang dalam QS. al-Baqarah (2): 223 dan QS. Āli 'Imrān (3): 14.

### 1. QS. Al-Baqarah (2): 223:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ<sup>ط</sup> وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ<sup>ج</sup> وَاتَّقُوا اللَّهَ  
وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوُهُ<sup>ث</sup> وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

Jika selama ini ayat tersebut diterjemahkan sebagai bentuk kerjasama antara wanita dengan pria dengan mengumpamakan wanita sebagai ladang dan pria yang menanam,<sup>31</sup> namun Shahrur mengkritisnya dengan mengatakan bahwa:

- *al-nisā'* adalah bentuk jamak (plural) dari kata *al-nasī'ah* yang berarti "yang datang kemudian (*al-muta'akhkhar*)" atau "yang baru didapatkan (*al-mustajid*)".<sup>32</sup> Berbeda dari definisi yang umum bahwa *nisā'* merupakan jamak dari *al-mar'ah*.
- *Harth* berarti *al-jam'u* atau mengumpulkan dan *al-kashb* (mencari penghasilan),<sup>33</sup> bukan melempar bibit di muka bumi atau ladang.<sup>34</sup>
- Sedangkan kata ganti *kum* adalah kata ganti orang kedua plural, yang dalam bahasa Arab lazim digunakan untuk kedua jenis kelamin.<sup>35</sup>

<sup>30</sup>*Ibid.*

<sup>31</sup>Maulana Wahiduddin Khan, *Woman between Islam and Western Society* (New Delhi: Goodword Books, 2002), h. 173.

<sup>32</sup>M. Aunul Abied Shah, *Tafsir Ayat-Ayat Gender*, h. 243.

<sup>33</sup>*Ibid.*

<sup>34</sup>Muhammad 'Aly al-Ṣabūny, *Tafsir Āyāt al-Aḥkām*, juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), h. 207.

<sup>35</sup>M. Aunul Abied Shah, *Tafsir Ayat-Ayat Gender*, h. 243.

Dari pengertian di atas maka ayat QS. al-Baqarah tersebut diartikan dengan “Hasil usaha kalian (laki-laki maupun perempuan) adalah *capital* yang kalian kumpulkan dari usaha kalian. Maka perlakukanlah pekerjaan kalian seperti yang kalian kehendaki. Dan kerjakanlah perbuatan yang menguntungkan kalian dan bertakwalah kepada Allah (dalam pekerjaan kalian itu). Serta ketahuilah bahwa kalian kelak akan menemuiNya. Dan berilah kabar gembira kepada orang-orang yang beriman”.<sup>36</sup>

## 2. QS. Ali Imran (3): 14:

رُزِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ  
الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۚ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ  
الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَٰئِ

Dalam ayat ini, Shahrur mengartikan bahwa:

- *al-nās*: manusia dan mencakup kedua jenis laki-laki maupun perempuan.
- *al-nisā*: yang datang belakangan/mencari penghasilan.
- *al-banīn*: bentuk jamak dari *al-abniyah* yang berarti benda-benda yang tidak mudah dipindahkan (bangunan), berbeda dari arti umum yang menyebutkan bahwa ia merupakan bentuk jamak dari *al-ibn* (anak).

Maka ayat tersebut dapat diartikan “difitrahkan dalam diri umat manusia kecenderungan untuk menyukai hasil kerjanya, bangunan-bangunan megah, harta berlimpah yang terbuat dari emas dan perak, kuda pilihan dan binatang-binatang dari jenis ternak serta pekerjaan yang menghasilkan keuntungan. Semua itu adalah kesenangan hidup di dunia dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik (surga).”<sup>37</sup>

Menurut Shahrur, kata *al-nisā'* dalam ayat tersebut tidak diartikan perempuan karena beberapa alasan. *Pertama*, sebelum kata *al-nisā'* terdapat kalimat yang berbunyi “*zuyyina li al-nās*”. Kata *al-nās* mencakup semua manusia baik laki-laki dan

<sup>36</sup>*Ibid*, h. 244.

<sup>37</sup>*Ibid*.

perempuan, maka tidak mungkin jika seorang perempuan menyukai perempuan lainnya. Kedua, jika *al-nisā'* berarti perempuan, maka telah mensejajarkan posisinya dengan barang-barang berupa harta emas, perak, perkebunan, dan hewan-hewan. Hal tersebut tidak dapat diterima, karena banyak ayat al-Qur'an lainnya yang menjelaskan tentang kesetaraan perempuan dengan laki-laki.<sup>38</sup>

Sedangkan kata *al-banīn* tidak diartikan anak-anak karena dua hal. Pertama, secara semantis, kata *al-banīn* berasal dari kata *banana* dengan arti *al-luzūm wa al-iqāmah*, artinya adalah "tegak" dengan merujuk kepada sifat-sifat bangunan. Kedua, kata *al-banīn* tidak memiliki posisi yang memungkinkannya menggunakan makna tersebut.<sup>39</sup>

#### D. Pemikiran Fikih Wanita Muhammad Shahrūr

Muhammad Shahrur sebagai salah satu pemikir modern Islam mencoba mengkritisi pemahaman fikih perempuan yang selama ini dominan dengan penekanan kepada pembaruan dasar ijtihad hukum Islam. Yaitu, dengan mereinterpretasi penafsiran ayat-ayat Alquran dan penekanan kepada sebab turun ayat.<sup>40</sup>

Sharur menyebut fikih wanita dengan sebutan *Fiqh al-mar'ah*. Dia menolak sebutan *fiqh al-Nisā'*, karena kalimat *al-nisā'* tidak dia artikan "wanita", tetapi "sesuatu yang akan datang".<sup>41</sup> Ada lima hal penafsiran ulama yang dikritisi oleh Muhammad Shahrur. Yaitu wasiat, waris, *qawāmah*, poligami dan busana muslimah.<sup>42</sup>

Menurutnya, hak wanita termasuk bagian penting dari hak manusia, namun wanita menghadapi dua kondisi. Pertama,

<sup>38</sup>A. Rafiq Zainul Mu'min, *Metodologi Penafsiran Kontemporer*, h. 83.

<sup>39</sup>*Ibid*, 84.

<sup>40</sup>Muhammad Shahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahali, 2000).

<sup>41</sup>Hal tersebut terbukti dengan penulisan judul bukunya yang menggunakan kalimat *fiqh al-mar'ah* dan penggunaan kalimat *al-mar'ah* sebagai arti wanita, bukan *al-nisā'*. Lihat: *Ibid*., Lihat juga Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, h. 638.

<sup>42</sup>Muhammad Shahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, h. 382.

sebagai manusia wanita diperlakukan sama dengan laki-laki, namun, *kedua*, sebagai bagian dari masyarakat ia mendapat perlakuan khusus sebagai seorang wanita. Maka Muhammad Shahrur mengajak ke pembaruan fikih wanita dengan menuangkannya dalam undang-undang negara, khususnya memperbaiki hukum yang berkaitan dengan *al-akhwāl al-Shakhṣiyyah*.<sup>43</sup> Kajian pembahasan fikih wanita Muhammad Shahrur tidak berbeda jauh dari pemikir feminis lainnya yang mengkritik lima masalah pokok, yaitu wasiat, pembagian warisan, kepemimpinan, poligami dan pakaian.<sup>44</sup>

## 1. Wasiat

Wasiat adalah bentuk pembagian harta yang ditentukan berdasarkan atas keinginan seseorang yang memiliki harta yang dibagikan setelah ia wafat dengan ketentuan yang telah ia buat.<sup>45</sup> Menurutny, wasiat hukumnya wajib bagaimanapun jumlah harta yang ditinggalkan, banyak atau sedikit,<sup>46</sup> dan orang yang berhak mendapat wasiat adalah *li al-wālidain wa al-aqrabin*.<sup>47</sup> Tidak seperti penentuan dalam warisan, berdasarkan wasiat, para penerima wasiat akan memperoleh harta yang berbeda dengan yang lain meskipun berkedudukan sama, seperti anak laki-laki yang sudah lulus kuliah mendapat harta lebih sedikit dibanding anak laki-laki yang lain yang masih bersekolah dasar.<sup>48</sup> Selain itu wasiat tidak membedakan antara laki dan perempuan, dan penentuannya berdasarkan keinginan

---

<sup>43</sup>*Ibid.*

<sup>44</sup>Lima hal tersebut selalu menarik kalangan feminis muslim dalam mengkritisi hukum yang berkaitan dari wanita karena dianggap ada unsur ketidakadilan dalam Islam ketika memandang wanita.

<sup>45</sup>*Ibid.*, h. 225.

<sup>46</sup>*Ibid.*, h. 228.

<sup>47</sup>Shahrur membedakan antara *wālid* (bapak) dan *al-ab* (orang tua laki-laki) dan antara *wālidah* (ibu) dan *al-umm* (orang tua perempuan). Menurutny, kalimat dalam *wālidain* di atas adalah orang tua yang melahirkannya. Sedangkan *aqrabin* mencakup beberapa sanak saudara, yaitu bapak dan ibu, kakek nenek dan garis ke atas, suami istri, anak cucu dan garis ke bawah, saudara laki-laki maupun perempuan, dan paman dan bibi. Lihat: *Ibid.*, h. 227.

<sup>48</sup>*Ibid.*, h. 228.

manusia, sehingga bersifat fleksibel, berbeda dari waris yang berdasarkan dari Tuhan.<sup>49</sup>

Shahrūr mengatakan bahwa wasiat memiliki kedudukan lebih penting daripada warisan, karena ayat tentang wasiat berjumlah sepuluh ayat sedangkan ayat tentang waris hanya berjumlah tiga ayat,<sup>50</sup> di samping wasiat bisa menciptakan keadilan di antara manusia. Dalam wasiat Allah menganjurkan untuk berwasiat kepada orang tua, kaum kerabat, anak yatim, orang miskin, dan keturunan yang lemah. Menghapus kaidah *lā waṣīyyah li wārith*, maka orang yang mendapat waris juga boleh mendapat pembagian harta lagi melalui wasiat. Kaum muslimin dapat melaksanakan wasiat, meskipun pembuat wasiat belum meninggal.<sup>51</sup>

## 2. Waris

Waris adalah proses pembagian harta peninggalan orang yang meninggal, baik berdasarkan wasiat atau ayat waris di dalam al-Qur'an.<sup>52</sup> Dalam pembagian warisan tidak dibedakan pendapatan antara laki-laki dan perempuan. Menurutny, selama ini ulama salah dalam menafsirkan *li al-dkakar mithl haṣ al-unthayain*. Bahwa penyebutan kalimat *dhakar* sekali dan adanya pengulangan dalam penyebutan wanita, yaitu *unthayain* dan *fauq ithnatain* dan *wahidah*, ini menandakan bahwa laki-laki pembagiannya mengikuti rumus dan bentuk jumlah wanita maka ia bersifat pengikut.

Laki-laki akan mendapat warisan dua kali lipat dari wanita jika jumlah wanita dua kali lipat dari jumlah laki-laki. Namun jika tidak demikian, maka laki-laki mendapat jatah yang sama dengan wanita, yaitu ketika wanita jumlahnya tidak dua kali lipat dari laki-laki. Dan ketika laki-laki sendiri dan wanitanya sendiri, maka akan mendapat pembagian yang

---

<sup>49</sup>*Ibid.*

<sup>50</sup>*Ibid.*, h. 230.

<sup>51</sup>*Ibid.*, h. 294-295.

<sup>52</sup>*Ibid.*, h. 231

sama.<sup>53</sup> Maka posisi laki-laki mendapat dua kali lipat jumlah waris hanya dalam satu kondisi, tidak dalam semua kondisi.<sup>54</sup>

Pembagian harta waris merupakan peraturan umum yang diperintahkan Allah kepada semua makhlukNya di bumi. Peraturan waris menandakan adanya keadilan antara laki-laki dan perempuan. Kalimat *walad* di dalam ayat waris menunjukkan laki-laki dan perempuan. Peraturan waris hanya berlaku bagi orang-orang yang tersebut di dalam al-Qur'an. Dan apabila terjadi poligami, maka istri yang mendapat warisan hanya istri pertama sedangkan yang lain tidak mendapat warisan.

Ahli waris dalam tingkatan pertama adalah *uṣūl* (kakek, nenek, buyut, dan seterusnya), *al-furū'* (anak, cucu dan seterusnya), dan suami dan istri pertama. Sedangkan ahli waris dalam tingkatan kedua adalah saudara laki-laki dan perempuan, dengan ketentuan "akan berkurang bagiannya jika pewaris memiliki suami atau istri". Jika pewaris tidak memiliki suami atau istri, *uṣūl* dan *furū'*, maka saudara yang hidup berhak mendapat warisan, dan jika mati maka keturunannya tidak berhak mengahil jatah orang tuanya. Posisi saudara adalah sama dalam pembagian waris, baik dari satu bapak-ibu, atau satu ibu, atau satu bapak.

### 3. *Qawāmah* (Kepemimpinan)

Al-Qur'an menjelaskan kedudukan yang sama antara laki-laki dan perempuan, namun dalam pemahaman kaum muslimin terdapat anggapan yang memarginalkan perempuan, seperti wanita kurang akal dan agamanya. Salah satu penyebabnya adalah adanya kesalahan dalam menafsirkan ayat *qawāmah* yang tertera dalam QS. an-Nisā' (4): 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِينَتٌ ۙ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ

---

<sup>53</sup>*Ibid.*, h. 237.

<sup>54</sup>*Ibid.*

نُشُوزُهُمْ فَعِظُوهُمْ وَأَهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَصْرِيوهُمْ فَإِنْ أَطَعَكُمْ  
فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿١١﴾

Shahrūr menafsirkan bahwa *qawāmah* merupakan milik laki-laki dan perempuan. Bahwa terkadang laki-laki adalah lebih unggul daripada laki-laki yang lain dan wanita adalah pemimpin wanita yang lain. Atau laki-laki lebih unggul dari wanita dan terkadang wanita lebih unggul daripada laki-laki.

Bentuk kelebihan di sini tidak bisa dilihat dari bentuk fisik laki-laki dan perempuan. Akan tetapi, dilihat dari keahlian dan wawasan keilmuan yang dimiliki. Kemudian Allah menjelaskan tentang keunggulan seseorang dilihat dari kekayaannya, dan hal ini tidak terbatas dalam kemampuan seseorang memberi nafkah keluarganya saja. Akan tetapi, mencakup wilayah yang lebih luas, seperti kemampuan menyalurkan hartanya dalam sektor perekonomian yang mencakup perdagangan, industri, pertanian, pendidikan, pengajaran dan lain sebagainya.<sup>55</sup>

Ayat ini juga menerangkan tentang kaitan *qawāmah* dalam rumah tangga, bahwa rumah tangga dibina atas dasar *sakīnah, mawaddah wa rahmah*. Maka harus ada kepercayaan antara suami istri. Maka jika sudah *nushūz*,<sup>56</sup> baik itu dari pihak suami atau istri, maka dia sudah keluar dari sifat *qawāmah*. Jika demikian, maka dengan melakukan tiga hal, yaitu (1) menasehati, (2) menjauhi pasangan, atau (3) memukul dengan pukulan pada tangan mereka.<sup>57</sup>

#### 4. Pakaian

Dalam pembahasan pakaian wanita, Shahrūr lebih memilih menggunakan kata *al-libās* daripada menggunakan kalimat *al-hijāb*. *Hijāb* meskipun disebutkan delapan kali di dalam al-Qur'an, namun tidak ada yang mengindikasikan

<sup>55</sup>*Ibid.*, h. 320.

<sup>56</sup>*Nushūz* di sini adalah tidak mampu lagi mewujudkan cinta kasih.

<sup>57</sup>*Ibid.*, h. 323.

bahwa arti *ḥijāb* adalah pakaian.<sup>58</sup> Dalam kamus bahasa Arab didapati bahwa *ḥajaba* berarti *satara* (menutup), *ḥijāb* berarti *satr* (penutup), *al-ḥājib* berarti *al-bawwāb* (penjaga pintu), dan setiap yang menghalangi dua hal disebut *al-ḥijāb*.<sup>59</sup>

Pendapat Shahrūr tersebut berdasarkan empat landasan. *Pertama*, secara bahasa tidak ada *tarāduf* (persamaan kalimat). *Kedua*, *al-intiqāʿ*, bahwa satu benda bisa disandingkan dengan berbagai macam sifat. *Ketiga*, membedakan antara dua hal yang berlawanan seperti halal dan haram, perintah dan larangan. *Keempat*, tidak mengkultuskan pemikiran ulama tedahulu, karena pemikiran mereka bisa benar atau salah.<sup>60</sup>

Permasalahan pakaian memiliki sejarah yang panjang sepanjang sejarah penciptaan Adam dan Hawa, bahwa perintah mengenakan pakaian ketika Adam dan Hawa terlihat aurat keduanya dengan menggunakan istila *libās*.<sup>61</sup> Namun seiring waktu, istilah *libās* sebagai pakaian berubah menjadi *ḥijāb*.

Di bawah ini akan dibahas dalil pakaian wanita yang tertera dalam QS. al-Nūr (24): 31:

وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ<sup>ص</sup>

- *Al-darb* berarti “melangkah di atas bumi untuk kepentingan profesi, perdagangan dan jalan-jalan”, dan juga berarti “pembentukan, menjadikan dan pelaksanaan”.
- *Al-khumur* berasal dari *al-khamr* yang berarti penutup, dan mencakup segala bentuk penutup, baik kepala maupun anggota tubuh yang lain, dan tidak hanya sebagai penutup kepala.
- *Juyūb* berarti suatu hal yang terbuka dan mempunyai dua tingkat, tidak sekedar satu. Berbeda dengan penafsiran lain yang berarti lubang atau saku.

<sup>58</sup>*Ibid*, h. 331.

<sup>59</sup>*Ibid*.

<sup>60</sup>*Ibid*, h. 336.

<sup>61</sup>*Ibid*, h. 337.



Maka ayat di atas dapat ditafsirkan “dan jadikanlah kain penutup tubuh kalian di atas bagian tubuh yang berlekuk/bercelah dan mempunyai tingkat,<sup>62</sup> Dan janganlah kalian berprofesi yang menunjukkan perhiasan diri kalian yang tersembunyi”.<sup>63</sup>

Dalam masalah pakaian, ada beberapa poin tentang pakaian wanita dalam ayat tersebut yaitu:

1. Seorang wanita dilarang telanjang, kecuali di depan suaminya.
2. Batasan minimal pakaian wanita adalah pakaian yang menutup kemaluan dan duburnya di hadapan para mahram yang disebutkan di dalam QS. al-Nūr (24): 31.
3. Batasan minimal pakaian wanita secara umum adalah menutup kantong atas (payudara dan ketiak) dan bagian bawah.
4. Menutup kepala bagi pria dan wanita tidak ada kaitannya dengan keimanan dan keislaman.<sup>64</sup>

## 5. Poligami

Poligami merupakan pembahasan yang sensitif di kalangan feminis muslim. Banyak kalangan yang mengkritisi ayat poligami. Meskipun poligami diperbolehkan dalam Islam dan merupakan solusi terhadap problematika hubungan pria dan wanita atas beberapa hal,<sup>65</sup> namun mayoritas pemikir kontemporer melarang poligami karena alasan ketidakmampuan seorang suami berbuat adil terhadap istrinya, sebagaimana disebutkan dalam ayat Al-Quran.

Sedangkan Shahrūr mencoba membatasi kebolehan poligami dengan merujuk ulang tafsir QS. al-Nisā’ (4): 3;

---

<sup>62</sup>Yaitu bagian di antara kedua belah dada, di bawah buah dada, di bawah ketiak, kemaluan dan bidang pantat. M. Aunul Abied Shah, *Tafsir Ayat-Ayat Gender*, h. 245.

<sup>63</sup>*Ibid.*

<sup>64</sup>Muhammad Shahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, h. 378.

<sup>65</sup>Maulana Wahiduddin Khan, *Woman between Islam*, h. 191.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٦٦﴾

- *Tuqsiṭū* berasal dari kata *qasaṭa* yang memiliki dua arti, yaitu keadilan dan kezaliman.
- *ta'dilū* berasal dari kata *'adala* yang memiliki dua arti, yaitu *al-istiwa'* (sama/lurus) dan *al-a'waj* (bengkok).<sup>66</sup>

Ayat tersebut berarti “Kalau seandainya kamu khawatir untuk tidak bisa berbuat adil di antara anak-anakmu dengan anak-anak yatim (dari istri-istri jandamu) maka jangan kamu kawini mereka. (namun, kalau kamu bisa berbuat adil dengan memelihara anak-anak mereka yang yatim), maka kawinilah para janda tersebut dua, tiga atau empat. Dan jika kamu khawatir tidak kuasa memelihara anak-anak yatim mereka, maka cukuplah bagi kamu satu istri atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu akan lebih menjaga dari perbuatan zalim (karena tidak bisa memelihara anak-anak yatim).”

Ada dua hal penting yang dapat diambil dari penafsiran ayat tersebut, yaitu

1. Bahwa jumlah minimum istri yang diperbolehkan dalam Islam adalah satu, adapun jumlah maksimumnya adalah empat.
2. Dalam memilih istri pertama boleh perawan atau janda, tetapi dalam memilih istri kedua, ketiga dan keempat disyaratkan harus janda yang mempunyai anak yatim.<sup>67</sup>

#### E. Rekomendasi Muhammad Shahrūr dalam Penerapan Fikih Wanita terhadap Undang-Undang

Berdasarkan analisisnya terhadap fikih wanita, Shahrūr merekomendasikan adanya pembaruan dalam penerapan undang-undang yang berkaitan dengan hukum keluarga, di antaranya:

<sup>66</sup>M. Aunul Abied Shah, *Tafsir Ayat-Ayat Gender*, h. 245.

<sup>67</sup>*Ibid.*, h. 249.

1. Dalam perkawinan antar beda negara, kebanyakan dalam penentuan kewarganegaraan masih ditentukan menurut pihak suami. Dari sini terlihat bahwa posisi wanita masih dinomorduakan. Maka hendaknya negara juga memberikan penentuan kewarganegaraan menurut pihak wanita, yaitu suami dan anak-anaknya bisa mengikuti warga negara istri.
2. Memberi hak kepada wanita untuk berpartisipasi aktif dalam politik dan menduduki jabatan dalam pemerintahan.
3. Dalam nafkah talak, hendaknya wanita mendapat separuh harta dari suami yang diperoleh dalam masa perkawinan. Namun, jika talak terjadi karena kesalahan dari suami maka ia berhak mendapat semua haknya.
4. Rumah menjadi milik penuh bagi istri jika terjadi perceraian
5. Membatasi poligami pada janda yang memelihara anak yatim.
6. *Haḍānah* berada di tangan ibu sampai anak berusia dewasa.
7. *Hijāb* sebagai penutup kepala wanita tidak berkaitan dengan keimanan dan keislaman, tetapi merupakan warisan adat dan budaya.
8. Wasiat merupakan asas utama dalam pembagian warisan dan menafikan bunyi hadis *lā waṣīyah li wārith*.
9. Memperbaharui undang-undang waris jika tidak ada wasiat.<sup>68</sup>

Penerapan hukum Islam dalam undang-undang tidak dipungkiri mendapat pengaruh dari wacana pemikiran yang berkembang. Hal tersebut terlihat dari adanya perubahan hukum keluarga di beberapa negara Muslim, seperti kritik Nasr Hamid Abu Zaid terhadap undang-undang keluarga di Tunisia<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup>Muḥammad Shahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, h. 382-383.

<sup>69</sup>Nasr Hāmid Abū Zaid, *al-Mar'ah fī Khiṭāb al-Azīmah* (Kairo: Dār al-Nuṣuṣ, tt.), h. 111.

dan tuntutan revisi undang-undang perkawinan dan kompilasi Hukum Islam di Indonesia.<sup>70</sup>

## F. Analisa tentang Fikih Wanita

Islam datang dan mengangkat derajat wanita dengan memberinya hak dalam kehidupan termasuk mengatur dalam hukum keluarga seperti menikah, mahar, talak, dan waris.<sup>71</sup> Namun, terdapat sejumlah teks-teks fikih klasik yang ketika dibaca dengan pendekatan tekstual, mengandung makna-makna subordinatif dan diskriminatif. Salah satunya adalah menyangkut tema-tema yang berhubungan dengan posisi laki-laki dan perempuan. Teks-teks fikih klasik dalam banyak masalah telah menempatkan perempuan dalam posisi di bawah laki-laki dan menjadi makhluk kelas dua.<sup>72</sup>

Pembaruan pemikiran keagamaan Shahrūr tidak terlepas dari pengaruh modernisasi di Arab yang dipelopori Jamāluddīn al-Afghāny dan Muḥammad Abduh.<sup>73</sup> Fenomena stagnasi pemikiran dunia Arab-Islam dalam era globalisasi, menggugah kesadaran para pemikir kontemporer untuk melakukan evaluasi.<sup>74</sup> Pisau analisis yang digunakan para

<sup>70</sup>Siti Musdah Mulia, "Perlunya Revisi Undang-Undang Perkawinan: Perspektif Islam", Dalam *Jurnal Perempuan*, No. 49, September-2006.

<sup>71</sup>John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, h. 48.

<sup>72</sup>Husen Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, h. 335.

<sup>73</sup>Keberanian dalam mengkritisi kajian fikih yang sudah mapan ketika itu diawali dari keberanian seorang Qasim Amin atas pengaruh gurunya Muhammad Abduh untuk menulis *Tahrīr al-Mar'ah* (Emansipasi Wanita), yang di dalam bukunya tersebut ia berusaha mengkritisi hukum fikih wanita muslim yang terlihat mendiskreditkan wanita dengan mereinterpretasi pendapat ulama tentang hijab, talak, poligami. Lihat: Qasim Amin, *Tahrīr al-Mar'ah* (Kairo: Dār al-Shuruq, 1989).

<sup>74</sup>Problem inti yang menjadi poros perdebatan sejak era kebangkitan pada tahun 1967 hingga era kontemporer tahun 1990 hingga sekarang dapat dipetakan menjadi tiga masalah. *Pertama*, sikap terhadap *turath* (warisan tradisi). *Kedua*, sikap terhadap Barat. *Ketiga*, sikap terhadap modernitas. Lihat: Bahiron Syamsuddin, *Pengantar*, dalam Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Bahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Sukses Offset, 2007), h. xvii.

pemikir kontemporer terpusat pada satu proyek besar yaitu "Kritik Diri" (*al-naqd al-dzāt*).<sup>75</sup>

Menurutnya, Al-Qur'an memiliki dua sistem kemukjizatan; sastra dan ilmiah (*al-i'jāz al-balāghy* dan *al-i'jāz al-'Ilmy*) maka dari itu dalam memahaminya perlu pendekatan deskriptif-signifikatif (*al-manhaj al-waṣfy al-waṣify*). Sedangkan aspek ilmiahnya harus dipahami melalui pendekatan historis – ilmiah yang keduanya diletakkan dalam bingkai linguistik.<sup>76</sup> Ia menolak konsep sinonim dalam bahasa Arab. Seperti kalimat *al-nisā'*, ia mengartikannya dengan sesuatu yang akan datang ia tidak mau menyinonimkannya dengan arti wanita, pendapatnya tersebut menyimpang dari pemahaman orang Arab selama ini. Maka dalam menulis fikih wanita Shahrūr menggunakan kalimat *fiqh al-mar'ah*.

Komitmen keislaman Shahrūr yang tinggi dan wawasannya yang luas terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, telah membuka cakrawala baru bagi diskursus pemikiran keislaman. Shahrūr telah memberikan kontribusinya dalam upaya melepas umat dari belenggu stagnasi pemikiran salah satunya gender. Namun, keberaniannya tersebut masih belum bisa diterima oleh semua pihak terutama para pakar tafsir al-Qur'an yang notabene menganggap dirinya lebih berkompeten.<sup>77</sup>

Dalam ayat-ayat hukum, Shahrūr menggagas teori batas (*nazariyah al-hudūd*) yang dapat disebut sebagai ijtihad cerdas untuk pembaharuan fikih Islam. Pada dataran ini, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Shahrūr sedang meletakkan dasar-dasar baru metodologi pembacaan teks keagamaan, khususnya al-Qur'an.<sup>78</sup>

Dalam menafsirkan al-Qur'an, Shahrūr menggunakan metode analisis kebahasaan. Makna sebuah kata dapat

<sup>75</sup>Semisal Nasr Hāmid Abu Zaid dengan pendekatan kritik teks, atau Muḥammad 'Ābid al-Jābirī dengan kritik nalar Arabnya. Lihat: Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Araby* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafy al-'Araby, 1991).

<sup>76</sup>Bahiron Syamsuddin, *Pengantar*, h. xx.

<sup>77</sup>M. Aunul Abied Shah, *Tafsir Ayat-Ayat Gender*, h. 255.

<sup>78</sup>Bahiron Syamsuddin, *Pengantar*, h. xxii.

ditelusuri dengan keterkaitan suatu kata dengan kata yang lain yang berdekatan atau berhubungan. Kata tidak mempunyai *murādif* (sinonim) karena setiap kata mempunyai kekhususan makna bahkan bisa mempunyai makna lebih dari satu. Penentuan makna kata secara tepat sangat tergantung pada konteks logis kata tersebut dalam suatu kalimat. dengan kata lain. Makna sebuah kata dipengaruhi oleh hubungan linear dengan kata-kata sekitarnya. Metode yang digunakan Shahrūr dalam hermeneutika lebih dikenal dnegan analisis paradigmatic dan analisis sintagmatis. Analisis paradigmatic adalah memahami makna suatu teks dengan mengaitkannya pada konsep-konsep lain yang berdekatan atau berlawanan. Sedangkan analisis sintagmatis adalah memahami makna teks dalam kaitannya dengan kata-kata yang ada di sekelilingnya. Dengan menggunakan pendekatan matematis dan memanfaatkan teori persamaan fungsi  $y = f(x)$  Issac Newton, Shahrūr memperkenalkan teori batasnya dalam enam model, yaitu:

1. Batas minimum, yaitu batas terendah yang telah ditentukan al-Qur'an sehingga ijtihad manusia tidak mungkin mengurangi ketentuan minimal tersebut, akan tetapi memungkinkan untuk melebihi dalam ketentuan minimal tersebut. Seperti batas aurat wanita adalah yang menutup kemaluan dan duburnya di hadapan para mahram dan menutup kantong atas (payudara dan ketiak) dan bagian bawahnya.
2. Batas maksimum, yaitu batas teratas yang telah ditentukan al-Qur'an sehingga ijtihad manusia tidak mungkin melebihi ketentuan maksimal tersebut, akan tetapi memungkinkan untuk mengurangi dalam ketentuan maksimal tersebut. Seperti hukuman potong tangan bagi pencuri.
3. Batas maksimum dan batas minimum sekaligus. Dalam batas ini ijtihad manusia daapt bergerak di antara dua batas ini. Seperti ketentuan poligami.
4. Batas maksimum dan batas minimum bersamaan dalam satu titik. Dalam batas ini, batas maksimum juga menjadi

batas minimumnya, sehingga tidak mungkin mengambil hukum yang lebih berat dan lebih ringan darinya. Seperti hukuman bagi pelaku zina.

5. Batas maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa bersentuhan, pada model ini batss paling atas telah ditentukan dalam al-Qur'an namun karena tidak bersentuhan dengan batas maksimum maka hukum belum dapat diteraplan. Seperti batas hubungan pria dan wanita.
6. Batas maksimum positif tidak dapat dilewati dan batas minimum negatif boleh dilewati. Seperti pengelolaan harta.<sup>79</sup>

Berkaitan dengan pembaruan fikih wanita yang ia utarakan, bahwa beberapa tema yang dikritik Shahrūr merupakan hal yang tidak asing lagi diperdebatkan di kalangan ulama muslim kontemporer. Namun keberaniannya menyajikan penafsiran yang berbeda menjadikan pemikirannya menuai kritikan dan tanggapan dari berbagai kalangan.<sup>80</sup> Seperti adanya kejanggalan dalam pemikiran Muhammad Shahrūr seperti mengartikan kosakata yang berbeda dengan pengertian yang sudah umum dikenal. Namun upaya tinjauan Shahrūr terhadap poligami dari sisi sosial perlu diperhatikan, walaupun dalam beberapa persyaratannya masih sangat lemah untuk kita terima sebagai interpretasi *naṣṣ* yang tepat.

## G. Penutup

Dari pembahasan di atas dapat diambil beberapa kesimpulan bahwa dalam menafsirkan ayat gender, Shahrūr lebih menggunakan pendekatan bahasa dan banyak berseberangan dengan pemahaman yang dominan di kalangan umat Islam. Selain menafsirkan ayat gender, Shahrūr juga berusaha menafsirkan ayat hukum wanita yang berkaitan dengan lima hal yaitu; wasiat, waris, *qawāmah*, poligami, dan pakaian wanita. Diharapkan dengan pembaruan penafsiran hukum tersebut dapat mencerahkan kajian fikih wanita yang

<sup>79</sup>Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, h. 196.

<sup>80</sup>Lihat: 'Abd al-Raḥmān Ḥasan, *al-Taḥrīf al-Mu'āṣir fī al-Dīn* (Damaskus: Dār-al-Qalam, 1997).

selama ini terkesan menyudutkan posisi wanita. Meskipun pemikirannya menyimpang dari pemahaman ulama selama ini, namun Shahrur telah membuka cakrawala baru bagi diskursus pemikiran keislaman. Dia telah memberikan kontribusinya dalam upaya melepas umat dari belenggu stagnasi pemikiran umat Islam, salah satunya adalah dengan memperbarui pemikiran fikih wanita.

### Daftar Pustaka

- A. Rafiq Zainul Mu'min, "Metodologi Penafsiran Kontemporer Muhammad Syahrur", dalam Jurnal *al-Afkar*, Edisi XI. Th. 10, Januari-Juni, 2005.
- Abd al-Rahmān Ḥasan, *al-Taḥrīf al-Mu'āṣir fī al-Dīn*, Damaskus, Dār al-Qalam, 1997.
- Abdullah Umar F, *The Islamic Struggle in Syria*, Berkeley, Mizan Press, 1983.
- Abdul Azis Dahlan (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta, Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Amina Wadud, *Quran Menurut Perempuan*, Jakarta, Serambi, 2006.
- Bahiron Syamsuddin, "Pengantar", dalam Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Bahiron Syamsuddin, Yogyakarta, Sukses Offset, 2007.
- Derek Hopwood, *Syria 1945-1986*, London, Unwin Hyman, 1988.
- Husen Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, Cirebon, Fahmina, 2004.
- John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedi Oxford*, Bandung, Mizan, 2001.
- , *Women in Muslim Family Law*, New York, Syracuse University Press, 1982.
- M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an: Tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam "Bacaan Kontemporer"", dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan*, Bandung, Mizan, 2001.



- Maulana Wahiduddin Khan, *Woman between Islam and Western Society*, New Delhi, Goodword Books, 2002.
- Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Araby*, Beirut, al-Markaz al-Thaqafī al-‘Araby, 1991.
- Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, juz I, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.
- Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qiro’ah Mu’āṣirah*, Damaskus, al-Aḥālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 1990.
- , *Dirāsāt Islāmiyyah fī al-Daulah wa al-Mujtama’*, Damaskus, Dār Ahālī, 1994.
- , “Islam dan Konferensi Dunia tentang Perempuan di Beijing, 1995”, dalam Charlez Kurman, *Wacana Islam Liberal*, Jakarta, Paramadina, 2003.
- , *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmy: Fiqh al-Mar’ah*, Damaskus, al-Ahali, 2000
- , *Prinsip dan Dasar Al-Qur’an Kontemporer*, terj. Bahiron Syamsuddin, Yogyakarta, Sukses Offset, 2007.
- Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *al-Mar’ah fī Khiṭāb al-Azīmah*, Kairo, Dār al-Nuṣuṣ, tt.
- Nasaruddin Umar, *Kesetaraan Gender dalam al-Qur’an*, Jakarta, Paramadina, 2001.
- Qāṣim Amīn, *Tahrīr al-Mar’ah*, Kairo, Dār al-Shurūq, 1989.
- Siti Musdah Mulia, “Perlunya Revisi Undang-Undang Perkawinan: Perspektif Islam”, Dalam *Jurnal Perempuan*, No. 49, September-2006.
- Zeenath Kausar, *Woman as the Head of State in Islam?*, Malaysia, Ilmiah Publisher, 2002.